



O SUPRAORGÂNICO NA GEOGRAFIA CULTURAL AMERICANA*

■ JAMES S. DUNCAN

RESUMO

O MODO SUPRAORGÂNICO DE EXPLICAÇÃO NA GEOGRAFIA CULTURAL REIFICA A NOÇÃO DE CULTURA, ATRIBUINDO-LHE STATUS ONTOLÓGICO E PODER CAUSATIVO. ESTA TEORIA DA CULTURA FOI ESBOÇADA PELOS ANTROPÓLOGOS ALFRED KROEBER E ROBERT LOWIE DURANTE OS PRIMEIROS 25 ANOS DO SÉCULO XX, POSTERIORMENTE ELABORADA POR LESLIE WHITE E TRANSMITIDA PARA CARL SAUER E ALGUNS DE SEUS ALUNOS EM BERKELEY. SEGUNDO ESTA TEORIA, A CULTURA É VISTA COMO UMA ENTIDADE ACIMA DO HOMEM, NÃO REDUTÍVEL ÀS AÇÕES DOS INDIVÍDUOS E MISTERIOSAMENTE RESPONDENDO A LEIS PRÓPRIAS. ARGUMENTA-SE QUE A EXPLICAÇÃO DEVE SER DESCRITA EM TERMOS DE NÍVEL CULTURAL E NÃO EM TERMOS DE INDIVÍDUOS. APÓS DEMONSTRAR QUE INÚMEROS IMPORTANTES GEÓGRAFOS CULTURAIS APÓIAM ESTA TEORIA, AS SUPOSIÇÕES CENTRAIS DESTA TEORIA SÃO SUJEITAS A UMA ANÁLISE CRÍTICA. TAIS SUPOSIÇÕES INCLUEM A SEPARAÇÃO DO INDIVIDUAL DA CULTURA, A REIFICAÇÃO DA CULTURA, A SUPOSIÇÃO DE HOMOGENEIDADE INTERNA DENTRO DA CULTURA, A CARACTERIZAÇÃO DA CULTURA COMO UMA CONFIGURAÇÃO DE TIPOS DE PERSONALIDADE MODAIS E VALORES IDEALIZADOS, E DO USO IMPLÍCITO DA TEORIA PAVLOVIANA DO CONDICIONAMENTO.

PALAVRAS CHAVE: ESPAÇO, GEOGRAFIA CULTURAL, SUPERORGÂNICO E CULTURA

INTRODUÇÃO

Em 1963, Harold Brookfield apontou que os geógrafos culturais "raramente procuravam explicações em assuntos como comportamento humano, atitudes e crenças, organização social e características e inter-relações de grupos humanos."¹ Extraordinariamente, a situação pouco mudou nos últimos quinze anos. Este artigo examina o modo de explicação na geografia cultural que reifica o conceito de cultura, atribuindo-lhe status ontológico e poder causativo. No processo, o status ontológico elimina os problemas relativos às questões da psicologia social e organização social acima relacionadas. Deve-se acrescentar que a reifi-

cação é uma falácia através da qual construtos mentais ou abstrações são entendidos como tendo substância, isto é, existência independente e eficácia causal.² Trata-se de um problema difundido em toda a geografia e na ciência social em geral.³ Portanto, os argumentos apresentados têm implicações para além do assunto imediato deste ensaio.

Quase todas as mais importantes teorias sobre o homem e a sociedade podem ser classificadas como holísticas ou individualistas, dependendo da natureza de suas soluções para os "problemas de ordem" na sociedade. A explicação holística versus individualista permanece como ponto de importante controvérsia na ciência social.⁴ Embora

freqüentemente não explicita a questão em seus trabalhos, a maioria dos cientistas sociais está muito engajada nesta controvérsia. Na geografia cultural e na antropologia, a forma de holismo em torno da qual a controvérsia está centralizada é conhecida como supraorgânica.

A teoria da cultura enquanto entidade supraorgânica foi esboçada pelos antropólogos Alfred Kroeber e Robert Lowie durante os primeiros 25 anos do século XX sendo, posteriormente, elaborada por Leslie White. A cultura era vista como uma entidade acima do homem, não redutível às ações dos indivíduos e misteriosamente respondendo a leis próprias. Além disso, foi essa visão de cultura que passou a dominar a geografia cultural. Esta perspectiva foi adotada especificamente por Carl Sauer ao se associar a Kroeber e Lowie em Berkeley nas décadas de 1920 e 1930, sendo posteriormente transmitida para seus alunos.

Embora muitos alunos da "Escola de Berkeley" de Sauer freqüentemente citem a definição de cultura de Kroeber e não a tenham nem rejeitado ou substituído, não se pode ter absoluta certeza sobre até que ponto adotam tal definição. Wilbur Zelinsky, entretanto, é excepcionalmente explícito no seu uso da teoria. Se outros geógrafos culturais não apóiam esta tese, eles podem, contudo, ser acusados por citarem e aparentarem apoiá-la sem qualificação. De fato, a ambigüidade com a qual muitos geógrafos culturais abordam a questão da natureza supraorgânica da cultura revela um fracasso no entendimento das implicações desta posição. Isto pode ter sido exacerbado na importante introdução de Wagner e Mikesell à geografia cultural, na qual descreveram que "o geógrafo cultural não está (isto é, não deve estar) preocupado

em explicar as dinâmicas internas da cultura."⁵ Wagner, desde então, retraiu-se desta posição, bem como Mikesell, que recentemente escreveu:⁶"A maior parte dos geógrafos tem adotado uma atitude de 'laissez-faire' frente aos significados da cultura, talvez, devido à crença errônea de que uma concordância a respeito desta questão já tenha sido alcançada pelos antropólogos."

Os geógrafos não têm só freqüentemente ignorado a variedade de definições alternativas de cultura que podem ser obtidas da antropologia, mas ao aceitarem o conceito supraorgânico de cultura escolheram inadvertidamente uma teoria que vem sendo amplamente contestada e, há muito tempo, rejeitada pela grande maioria dos antropólogos. Enquanto esta por si só não é uma razão para que os geógrafos, a exemplo dos antropólogos, também rejeitem a teoria, é surpreendente constatar que não se tenha tentado defender a posição diante de tais críticas. A falta de interesse em relação a debates teóricos fora da geografia pode ser o resultado de "se considerar a disciplina como uma iniciativa autônoma alheia às ciências sociais e naturais."⁷ De qualquer forma, Mikesell exigiu, recentemente, que os geógrafos retificassem a situação, dando "maior atenção para o modo pelo qual eles desejam empregar o conceito de cultura."⁸ Este artigo tenta oferecer uma modesta contribuição para este esforço, ao examinar o conceito de cultura empregado por vários geógrafos culturais importantes, à luz de debates em andamento sobre a noção fora da geografia.

A SEPARAÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E SOCIEDADE _____

Atualmente, no pensamento popular e não-acadêmico, a distinção entre o indivíduo e a socieda-

de é virtualmente aceita como dada. Isto não foi sempre assim.⁹ Conforme Erich Fromm, entre outros, sugeriu na Europa medieval "uma pessoa era idêntica ao seu papel na sociedade: era um camponês, um artesão, um cavaleiro; e não um indivíduo que viesse a ter esta ou aquela ocupação."¹⁰ Raymond Williams comenta que a distinção feita entre indivíduo e sociedade (ou cultura) está assentada na língua inglesa. Esta distinção, ele argumenta, ganhou popularidade em um momento histórico específico e agora estabeleceu-se em nossas mentes como absoluta.¹¹

A maioria das teorias nas ciências sociais, hoje em dia, apóia-se na suposição de que os indivíduos são atomísticos e, portanto, independentes uns dos outros. Isto não resolve o problema acerca da ordem que se encontra na sociedade, a não ser que esta ordem seja imposta por uma força externa incognoscível. Conforme mencionado acima, há duas soluções mais importantes para este problema, uma individualista e outra holística. A discordância entre seguidores das duas posições é a seguinte: devemos considerar os eventos sociais de larga escala como mera agregação das ações, atitudes e circunstâncias dos indivíduos que participam destes eventos ou são sensíveis a seus resultados, como deve ser o caso, ou os eventos devem ser explicados em termos de "seu próprio nível de análise autônomo e macroscópico?" Seriam, citando Dray, "conjuntos sociais... não os seus elementos humanos [que] são os verdadeiros indivíduos históricos?"¹² Individualistas como J.W.N. Watkins alegam que os indivíduos é que são as forças ativas, enquanto holistas como Maurice Mandelbaum alegam que conjuntos sociais é que devem ser estudados.¹³ Ambas as posições aceitam

que é razoável argumentar que as explicações devem ser fundamentalmente organizadas em termos de conjuntos sociais e não de agentes humanos individuais ou, por outro lado, que as explicações "profundas" devem ser traçadas em termos de indivíduos e nunca de conjuntos sociais. A suposição é a de que ou os indivíduos logicamente antecedem conjuntos sociais maiores ou vice-versa.¹⁴

Aquelas forças externas que foram invocadas para mediação entre os indivíduos atomísticos incluem Deus, a cultura, as leis, os contratos sociais, os monarcas absolutos, as normas, os valores e a mão invisível do mercado. Individualistas como Hobbes consideravam os indivíduos como portadores de interesses, predatórios, incapazes de cooperar sem transferir suas forças individuais para um soberano absoluto. A solução de Locke é semelhante, porém mais atenuada. Suas forças externas são as instituições, leis e princípios.

Os holistas acreditam que eventos de larga escala, como o declínio de nações, são autônomos e amplamente independentes dos indivíduos que deles participam. A ordem, portanto, é alcançada na medida que essas configurações de larga escala "resolvem-se por si próprias" ou "procuram seu equilíbrio". Uma das mais importantes afirmações modernas da posição holística foi feita por Hegel. Seu conceito de Geist (espírito) é talvez o objeto transcendental essencial do qual são derivadas subsequentes "soluções" holísticas tal como a "consciência coletiva" de Durkheim, a "sociedade" de Parsons ou o "supraorgânico" de Kroeber.¹⁵ A sociologia de Durkheim é um exemplo clássico de holismo transcendental. Ele via a sociedade sui generis como irredutível aos indivíduos. Ele estabeleceu um elo lógico crítico entre o idealismo

hegeliano e a antropologia cultural, porque seu trabalho representa uma transmutação indireta das noções hegelianas para a ciência social.¹⁶ Sempre que eu utilizar o termo holismo estarei considerando a perspectiva filosófica relativamente forte do holismo "transcendental", no qual o todo, e não as partes individuais, é a força ativa determinante.¹⁷ Os indivíduos são agentes passivos desta força: sua aparente atividade é atribuída aos seus papéis como a causa "eficiente" em oposição à causa "formal". Esta distinção aristotélica é crucial para o entendimento de qualquer forma de holismo transcendental porque, por detrás de toda descrição das ações de indivíduos, está a suposição de que estes indivíduos são meros agentes que cumprem tarefas determinadas por uma causa formal transcendental, isto é, a sociedade, a cultura e Deus. Leitores não-atentos, bem como autores de trabalhos relevantes, nem sempre podem lembrar-se das implicações lógicas de tal ponto de vista, especialmente quando inseridas no contexto da descrição empírica.

O SUPRAORGÂNICO NA ANTROPOLOGIA AMERICANA:

KROEBER E WHITE. _____

Alfred Kroeber desenvolveu a sua tese da autonomia da cultura em um artigo seminal intitulado "The Superorganic". Este trabalho marcou o início do determinismo cultural na antropologia americana, uma perspectiva que só começou a perder o seu vigor nos anos 50.¹⁸ Para Kroeber, a mudança do individual para o social e cultural não constitui um "elo numa corrente, nem um passo em um caminho, mas um salto para um outro plano".¹⁹ Ele concebeu a realidade como sendo composta por alguns níveis, começando com o inor-

gânico na base, seguido pelo orgânico que, por sua vez, é coberto por um nível psicológico ou biofísico e, finalmente, coroado pelo nível social ou cultural.²⁰ Embora cada um destes níveis esteja conectado com os níveis imediatamente acima e abaixo, "constituiu-se numa área de investigação distinta e separada, com os seus próprios fatos especiais e explicação causal."²¹ Não se poderia transferir a explicação em um dado nível para outro.

Kroeber e Lowie preocuparam-se muito com a relação do indivíduo no meio social supraorgânico.²² Isto foi, em parte, uma tentativa para distinguir a antropologia da psicologia e, mais tarde, da sociologia, focalizando a cultura como sendo um nível independente da realidade. Ao elevar a cultura a um nível supra-humano, o antropólogo não tinha mais necessidade dos indivíduos e, portanto, não precisava dos processos psicológicos. A visão de cultura de Kroeber como uma coisa *sui generis* foi compartilhada por Lowie²³, para quem:

a cultura é algo sui generis que só pode ser explicada em seus próprios termos(...) O etnólogo(...) irá explicar um dado fato cultural unindo-o a um outro grupo de fatos culturais ou demonstrando algum outro fato cultural a partir do qual aquele fato foi desenvolvido.

Em "The Superorganic", Kroeber primeiro volta-se para a questão da relação do individual com o nível sociocultural. "Mil indivíduos não fazem uma sociedade. Eles são uma base potencial de uma sociedade: mas não são, eles mesmos, que a causam".²⁴ Na verdade, é o nível sociocultural que faz com que os homens comportem-se da maneira que se comportam.²⁵ "Quando uma maré permanece

de uma mesma forma por cinquenta anos, os homens flutuam nela, ou nadam com dificuldade através da correnteza; aqueles que enfrentam o vasto curso d'água condenam a si mesmos a priori à futilidade da proeza."²⁶ E vai além: "O efeito concreto de cada pessoa sobre a civilização é determinado pela própria civilização".²⁷ Kroeber argumenta que não precisamos nos preocupar com o indivíduo, porque ele é um mero agente das forças culturais, um mensageiro levando informação através das gerações e de lugar para lugar.

O código de valores foi central para a noção de supraorgânico de Kroeber e, similarmente, para Durkheim e Talcott Parsons na sociologia. Os valores permitiram ao supraorgânico atuar, tomar o controle das mentes humanas e forçá-las a conformar-se com sua vontade. O código de valores é considerado como o equivalente supraorgânico do código genético. Enquanto os organismos inferiores são controlados internamente, o homem é controlado externamente por valores.²⁸

Kroeber e White em geral concordavam sobre o conceito de supraorgânico, embora eles discordassem sobre outras questões como a concepção materialista do mundo de White, na qual a tecnologia era uma força determinante.²⁹ White acreditava que o homem deve ser levado em consideração quando examinamos a origem da cultura. Isto feito, a cultura deve ser explicada sem referência ao homem, individual ou coletivamente. "O homem é necessário para a existência e o funcionamento do processo cultural, mas ele não é necessário para uma explicação de suas variações."³⁰ Segundo White, a cultura originou-se e está passando por um processo contínuo de melhoria devido à "habilidade neurológica do homem para criar

símbolos." A partir do momento em que a cultura se desenvolveu, ela tornou-se extra-somática, obedecendo às leis de seu novo desenvolvimento, completamente independente das leis que regem seus mensageiros humanos. A cultura gera suas próprias formas, independente dos homens, e aqueles que não forem úteis para seus propósitos são descartados.³¹ Esta evolução gradual da cultura é baseada nos fluxos de energia que são capturados e postos em ação pela sociedade através da tecnologia.

O conceito de símbolo tem um papel importante na teoria da cultura de White.³² Os termos símbolo ou simbólico, ele acredita, podem ser usados para se referir ao comportamento humano e aos processos psicológicos: entretanto, isto é, esfera da psicologia. Os símbolos também podem ser considerados em um contexto extra-somático, em relação direta com outros símbolos, sem a mediação dos indivíduos, o que ele alega ser um processo cultural. Inúmeros geógrafos, conforme veremos, referem-se a esta última utilização do termo símbolo.

White talvez seja ainda mais assertivo que Kroeber ao afirmar a natureza supraorgânica da cultura.³³ "Se o comportamento das pessoas é determinado pela cultura, o que determina a cultura? A resposta é que ela própria se determina. A cultura pode ser considerada como um processo *sui generis*."

White afirma que a cultura torna-se viável através de mensageiros humanos, mas "devemos considerá-la separadamente de seus mensageiros humanos quando estudamos a sua estrutura e os seus processos".³⁴ Assim como Durkheim, Kroeber, Lowie e outros holistas transcendentais, ele acre-

dita que a cultura não pode ser reduzida ao indivíduo. Através destes autores, este ponto de vista vem exercendo uma grande, apesar de decrescente, influência na antropologia cultural americana e, por extensão, na geografia cultural americana.

O SUPRAORGÂNICO NA GEOGRAFIA CULTURAL AMERICANA

Muitos geógrafos culturais famosos referem-se ao conceito de cultura de Kroeber e White. Desde que ambos os antropólogos tornaram-se conhecidos como expoentes máximos de uma teoria supraorgânica da cultura, pode-se supor que os geógrafos em questão concordam com esta teoria. Nem todos estes geógrafos podem ter consciência de todas as implicações da posição extremada de Kroeber. Contudo, seus trabalhos incorporam a forma do argumento supraorgânico, que elimina muitas variáveis críticas de natureza sócio-psicológicas e sócio-organizacionais, devido a propriedades causais ativas atribuídas à cultura pela teoria.³⁵

Carl Sauer foi a figura hegemônica na geografia cultural americana. Os principais temas deste campo, a saber, a ecologia cultural, a difusão de artefatos e idéias e a percepção cultural da paisagem, estiveram presentes em seu trabalho. Sauer reconheceu sua "dívida intelectual" para com os geógrafos culturais alemães do final do século XIX e início do século XX, especialmente Ratzel, Schlüter e Hann.³⁶ Sauer considerava Ratzel, acima de todos os outros, como o pai da geografia cultural.³⁷ Ratzel, por sua vez, foi profundamente influenciado por Hebert Spencer, um expoente da teoria supraorgânica e quem, na verdade, criou o termo "supraorgânico".³⁸ Sauer foi também igualmente influenciado pelas idéias correntes da an-

tropologia americana. Durante seus primeiros anos em Berkeley, estabeleceu fortes vínculos com o Departamento de Antropologia e, em particular, com A. L. Kroeber e R. H. Lowie.³⁹ Na verdade, foi Lowie quem o apresentou ao trabalho de Ratzel.⁴⁰ A partir disso, Sauer assimilou a teoria da cultura que viria a permear todo o seu ensino e pesquisa posteriores.⁴¹ Sauer menciona a importância para ele dos antropólogos de Berkeley em seu "The Morphology of Landscape", onde aprova a obra *Anthropology* de Kroeber.⁴² Outras evidências da influência da antropologia Kroeberiana em Sauer residem no fato de que os temas da reconstrução histórica, área cultural e difusão, que Sauer introduziu na geografia americana dos anos 20, foram os mesmos que Boas e seus discípulos, Kroeber, Wissler, Lowie, Goldnweiser, Herskovits e Spier, vinham trabalhando desde o primeiro momento que Boas tornou-se interessado em tais tópicos no final da década de 1890.

⁴³ Embora a influência dominante da concepção de cultura em Sauer foi indubitavelmente a de Kroeber, é interessante notar que ele também se refere favoravelmente a Spengler, outro supraorganicista, em "The Morphology of Landscape".⁴⁴

É difícil precisar até que ponto Sauer comunicou sua noção de cultura aos seus alunos. Spencer sugere que, nos anos 30, Sauer estimulou seus alunos a se familiarizarem com o conceito de cultura. Parsons afirma que "todo mundo fez cursos com Kroeber e Robert Lowie", e Kniffen relata: "eu recebi muito de Kroeber. Fiz mais cursos em antropologia do que em geografia."⁴⁵ Entretanto, Sopher sugeriu que, durante o final dos anos 40 e início dos 50, os alunos de pós-graduação de geografia em Berkeley não eram obrigados a ler Kro-

eber ou outros teóricos culturais, pois suponha-se que eles simplesmente "sabiam o que era cultura".⁴⁶ Talvez isso indique que Sauer tenha utilizado o conceito de cultura dos antropólogos durante os primeiros anos em Berkeley, incitando seus alunos a fazerem o mesmo, mas que posteriormente, uma definição aceitável de cultura já havia sido estabelecida e, portanto, maiores explorações em torno do conceito não se tornaram mais necessárias.⁴⁷ Embora nem todos os geógrafos culturais se refiram diretamente ao trabalho de antropólogos, alguns o fazem. Zelinsky, por exemplo, faz referência ao *The Nature of Culture* de Kroeber; *The Science of Culture* de White e *The Evolution of Civilization* de Quigley.⁴⁸ Zelinsky diz que ele supõe:⁴⁹

seguindo os passos de Alfred Kroeber e com algumas reservas mentais, e aquelas de Leslie White...que a cultura é, em grande parte um sistema autônomo, virtualmente "supraorgânico" que funciona e se expande a partir de sua própria lógica interna e um suposto conjunto de leis ...e assim o faz com um grande grau de liberdade do controle comunitário ou do indivíduo.

Wagner e Mikesell sugerem, na introdução à *Geografia Cultural*, que os leitores interessados em dedicar-se aos conceitos de cultura devem procurar ler *The Science of Culture* de White; *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* de Kroeber e Kluckhohn; e *The Nature of Culture* de Kroeber.⁵⁰ Wagner e Mikesell citam também *The Science of Culture* de White em razão da noção de símbolo que, como mencionado aci-

ma, exerceu um papel crucial no seu determinismo cultural.⁵¹ Demais autores, como Broek e Webb, indicam a seus leitores *Anthropology* de Kroeber e *The Science of Culture* de White.⁵² Carter refere-se a Kroeber assim como Spencer que, não só se refere a Kroeber e a White, como também a *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations* de Bagby.⁵³ Deve-se ressaltar que Bagby é um supraorganicista que recorre constantemente a Kroeber, a quem dedica seu livro. É importante acrescentar que tais geógrafos não discutem outras teorias da cultura.

AS PREMISSAS DO SUPRAORGÂNICO _____

A Cultura como Externa aos Indivíduos Kroeber e White apresentaram distinções entre a biologia, da qual a psicologia era considerada parte, e o supraorgânico, que se baseia em fatos sociais ou culturais que transcendem o indivíduo e, ao mesmo tempo, moldam suas ações. Inúmeros geógrafos culturais fizeram semelhantes afirmações. De acordo com Sauer, a geografia humana está somente voltada ao nível supraorgânico de investigação: "A geografia humana, então, diferentemente da psicologia e da história, é uma ciência que não tem nada a ver com os indivíduos, somente com as instituições humanas ou culturas".⁵⁴

De modo similar, Zelinsky afirma:⁵⁵

estamos descrevendo a cultura e não os indivíduos que nela participam. Obviamente a cultura não pode existir sem os corpos e as mentes que lhe dão vida: mas cultura é também algo desses participantes e para além deles. A sua totalidade é distintamente maior que a soma de suas

partes, uma vez que ela é de natureza supraorgânica e supra-individual, uma entidade com uma estrutura, um conjunto de processos e ímpeto próprio, embora claramente suscetível aos eventos históricos e condições socioeconômicas.

Apesar da visão de Zelinsky de que a cultura é algo separado dos indivíduos, ela precisa dos indivíduos para se realizar.⁵⁶ Conforme foi mencionado acima, isto segue o uso feito por Kroeber e White da distinção aristotélica entre causas formais e eficientes de um evento. Os homens, atuando como causas eficientes, são descritos como "meros", "agentes", "portadores" ou "mensageiros" da cultura.⁵⁷ A causa formal – a cultura – torna-se, portanto, reificada. Ela tem o poder de fazer as coisas.⁵⁸ Zelinsky afirma que:⁵⁹

o processo cultural é uma das poucas grandes causas primárias que dá forma àquelas diferenças de lugar para lugar, de fenômenos sob ou perto da superfície da Terra que nós geógrafos estudamos, e... esta poderosa, quase soberana força primordial deve dividir o estrelato em nossa pesquisa e pedagogia, junto com os agentes geomorfológicos, processos climáticos e biológicos e a operação das leis econômicas.

Em *The Cultural Geography of the United States*, Zelinsky escreve que "o poder exercido sobre as mentes de seus participantes por um sistema cultural é difícil de se exagerar".⁶⁰ Ele enfatiza a autonomia da cultura, alegando que ela evolui a partir da "reação entre elementos culturais recentemente justapostos".⁶¹ Ele também afirma que:⁶²

forças culturais que não podemos ainda identificar têm estado ativas, selecionando membros da comunidade com potencial em termos de características sociais e econômicas e preferências para áreas específicas e ambientes.

Sauer também faz alusão ao poder da cultura de fazer as coisas, apontando em *The Morphology of Landscape* que "a cultura é o agente, a área natural é o meio, e a paisagem cultural o resultado".⁶³

Zelinsky afirma que há seis princípios em geografia cultural que "são, no mínimo, implicitamente aceitos por nossos companheiros" (outros geógrafos culturais).⁶⁴ O primeiro destes seis princípios é o de que "a cultura é um fator genético primordial, junto com o físico e o biológico, na determinação do caráter dos lugares".⁶⁵ Evidentemente, Zelinsky acredita que seus companheiros geógrafos culturais aceitam implicitamente, senão explicitamente, que a cultura é uma entidade supraorgânica.

Spencer e Thomas acrescentam um aspecto evolutivo para este argumento ao declararem que a cultura tem se fortalecido ao longo dos milênios tornando-se, agora, uma força controladora.⁶⁶

O peso progressivo individual da cultura... aumentou... com força total. Na medida em que nos aproximamos da era moderna, podemos notar que a cultura tem uma força e importância quase que à parte das pessoas da sociedade que possuem uma determinada cultura... Às vezes, parece que a dinâmica cultural americana controla os americanos, como na tendência direcionada a uma automação maior, gostemos ou não disso.

George Carter parece adotar uma postura cultural determinista quando escreve que :⁶⁷

temos estudado muitos exemplos de culturas em atividade. Assim sendo, na Califórnia, os índios, os mexicanos, os espanhóis e os americanos, nesta ordem, atuaram no mesmo ambiente, cada um deles escolhendo o seu modo de vida, dentre uma variedade de possibilidades que existiam, com base em suas percepções culturalmente determinadas.

Entretanto, Carter deixa um fio de esperança para o indivíduo. Ao falar de um poderoso e eficaz inspetor real na Colômbia, no século XVIII, ele declara: "aqui nós encontramos o papel do indivíduo incomum e vemos que, dentro de uma cultura, ainda há espaço para o exercício da vontade individual."⁶⁸ Evidentemente, na opinião de Carter, somente o indivíduo mais poderoso e "incomum" tem a capacidade de exercer sua vontade individual. O resto de nós é, supostamente, nas palavras de Kroeber, arrastado pela maré cultural.

Mikesell, em seu recente discurso presidencial na Association of American Geographers declarou que a análise crítica de Brookfield sobre a geografia cultural deve ser levada em consideração e que os geógrafos culturais devem tentar lidar não somente com a "cultura material e modo de vida", mas também com "as engrenagens da sociedade e as razões para o comportamento humano."⁶⁹ Contudo, Brookfield, neste caso em particular, adotando um posicionamento individualístico, argumenta que se os geógrafos têm que estudar processos e não simplesmente descrever padrões, eles devem estudar o comportamento de pequenos

grupos de indivíduos em uma micro-escala. A visão de que a explicação fundamental deve ser em termos de indivíduos não é compatível com a abordagem supraorgânica para a explicação. Deste modo, a sugestão de Mikesell pode ser ainda mais radical do que aparenta à primeira vista, uma vez que pode implicar o abandono da visão supraorgânica.⁷⁰

CRÍTICAS ÀS PREMISSAS SUPRAORGÂNICAS _____

A noção de que há níveis distintos de realidade, o orgânico (ou psicológico) e o supraorgânico (ou cultural), tem sido criticada por apresentar dificuldades metodológicas. Em 1917, no mesmo ano em que Kroeber propôs sua noção de supraorgânico, Edward Sapir escreveu uma resposta denominada "Do we need a superorganic"? Ele contestou a noção de níveis, argumentando que o método através do qual os níveis culturais e psicológicos são identificados é "essencialmente arbitrário." Não está claro como se decide que comportamentos são explicados em nível individual e outros em nível supraorgânico.⁷¹ Outro problema relacionado reside na seguinte questão: uma vez que se tenha dividido a realidade em " 'níveis' científicos estanques, completos e autônomos em si próprios", como se pode juntá-los novamente.⁷² Outros têm atacado a noção de níveis autônomos, argumentando que não há indivíduo alheio à cultura e que, portanto, todo o conceito de níveis é inválido.⁷³ Opler resume esta objeção afirmando que "a verdade é que nenhum ser humano é um mero organismo, a não ser que ele seja um embrião ou um imbecil."⁷⁴ Em suma, a visão de que a realidade é dividida em níveis autônomos não só parece ser metodologicamente não-demonstrável,

como implica, desnecessariamente, um modelo desfavorável do homem. Neste sentido, portanto, muitos antropólogos têm abandonado esta concepção.⁷⁵

A reificação da cultura tem sido criticada como mística, um resquício do romantismo idealista alemão do século XIX.⁷⁶ Franz Boas, o próprio professor de Kroeber, que acreditava firmemente no empirismo, criticou o supraorgânico, dizendo que "parece-me desnecessário considerar a cultura como uma entidade mística que existe fora da sociedade, alheia a seus mensageiros individuais e movendo-se por sua própria força."⁷⁷ Edward Sapir concordou com a crítica de Boas, argumentando que "não é o conceito de cultura que é sutilmente equivocado, mas sim o lócus metafísico para o qual ela é designada."⁷⁸

Bidney e outros autores também apresentam críticas a esta visão de cultura como sendo "metafísica" e como sendo "um tipo de Sina que, em nome da Ciência Social, tem sobrepujado a Providência metafísica." Críticos mais atuais referem-se ao conceito como "animismo", "mitologia", como algo que "agora pode ser sustentado pela ideologia e pela fé, mas não por uma ciência séria."⁷⁹ Geertz diz que "a imagem favorita dos etnógrafos românticos [é] uma unidade supraorgânica desordenada onde, dentro de sua abrangência coletiva, o indivíduo simplesmente desaparece em uma nuvem de harmonia mística."⁸⁰ Dado que a existência do supraorgânico não pode ser nem provada nem refutada, então se torna, simplesmente, uma questão de fé. Além do mais, isso envolve a rejeição da crença do senso comum na importância das ações de indivíduos reais, de carne e osso.

Talvez, hoje, à luz do fracasso assumido pelos filósofos positivistas da ciência em sustentar seu

objetivo de livrar a ciência de toda a "metafísica", definida por eles um tanto imprecisamente como aquilo que não é observável ou testável, não se deva descartar tão impensadamente a afirmação de que a cultura possa ser uma "entidade teórica" legítima, cuja existência deve ser inferida, uma vez que não pode ser observada.⁸¹ Embora os antropólogos acima citados possam não ter sido cautelosos o suficiente na formulação de suas críticas, eles estão essencialmente corretos. Há muitas teorias científicas cujas relações com dados empíricos são tão superficialmente especificadas que devem ser abandonadas. Na ciência física, o éter luminífero é um exemplo; na sociologia, a "consciência coletiva" de Durkheim, "padrões variáveis" de Talcott Parsons e a "cultura" de Kroeber são exemplos de conceitos impossíveis de serem ligados direta ou indiretamente a dados empíricos, com vista a demonstrar sua existência enquanto agentes causais autônomos.⁸²

Com base no princípio da parcimônia, ou Ockham's razor, uma distinção que acrescente bagagem supérflua ao nosso conjunto de conceitos deve ser eliminada. O conceito de níveis autônomos parece ser um exemplo de um tipo de conceito desnecessário. A reificação da cultura pode ser criticada, portanto, com base no argumento que há pouca evidência empírica para apoiar até mesmo a inferência de um nível autônomo, transcendente. Pressupor tal nível, enquanto não provê-lo de nenhum ganho em força analítica, gera problemas metodológicos sérios.

A tentativa de Kroeber de substanciar a sua teoria com uma série de estudos empíricos falhou.⁸³ Apesar de ter observado tendências recorrentes na moda feminina durante o período de 300 anos,

não foi capaz de demonstrar que este padrão poderia ser explicado pelo supraorgânico.⁸⁴ Em seu estudo, *The Configurations of Culture Growth*, ele juntou dados de sociedades tão variadas como da Mesopotâmia, Índia, Japão, China, Grécia, Roma e Europa, demonstrando que tais sociedades tinham "características comuns de crescimento" de elementos culturais como a escultura, pintura, teatro, literatura, filosofia e ciência.⁸⁵ Ele tentou demonstrar que as sociedades desenvolvem configurações culturais irregularmente e que tais coisas como os talentos concentram-se durante certos períodos de crescimento da cultura. Entretanto, Kroeber não conseguiu demonstrar uma uniformidade nos padrões que poderia ter conferido maior peso à sua noção de supraorgânico. Ele foi obrigado a admitir que:⁸⁶ "Ao rever o terreno percorrido, eu gostaria de dizer, de início, que não vejo nenhuma evidência de nenhuma lei verdadeira nos fenômenos tratados: nada cíclico, regularmente repetitivo ou necessário..."

Leslie White, uma outra figura importante do supraorgânico, também não foi capaz de aplicar sua teoria em seus trabalhos empíricos. Conforme aponta Wolf, ele usou a sua noção de cultura como supraorgânica somente em suas afirmações programáticas. Sua pesquisa substantiva consistia em descrições detalhadas das tribos indígenas do Sudoeste.⁸⁷ Sua teoria nunca veio dar suporte ao seu trabalho empírico, uma vez que sua noção de cultura não é operacional. Esta grave limitação poderia ter sido ignorada, caso o conceito de cultura demonstrasse ter poder analítico suficiente para justificar as, até então não-comprovadas, suposições contidas na teoria.

O supraorgânico implica uma visão de homem como relativamente passivo e impotente. Se o indivíduo é considerado atomístico e isolado, então as forças aglutinadoras entre os homens devem ser externas a eles. Os supraorganicistas não entendem que "a cultura é o trabalho da humanidade; temos a impressão que ela é autônoma só porque é anônima."⁸⁸

É possível encontrarmos freqüentemente efeitos imprevisíveis de ações, conseqüências que, por vezes, estão em oposição direta às intenções de um indivíduo que, por sua vez, pode ter sido instrumento dessas ações. Entretanto, como Joachim Israel já disse:⁸⁹

a existência de tais efeitos autônomos não implica a existência de um "objetivo", no sentido de fatores não-humanos, que se assemelham a coisas, operando independentemente da ação humana. Eles implicam tão somente falta de visão, inteligência e motivação humanas.

Na medida em que os geógrafos culturais consideram que a cultura seja uma força determinante, outros tipos de explicação não parecem ser necessários. Por isto, muitas questões importantes são excluídas. Existe pouca ou nenhuma tentativa de acharmos evidência empírica de processos através dos quais os padrões culturais são gerados. De acordo com Freilich, "ao abordar a cultura como um processo supraorgânico, não é necessário lidar com as complexidades das decisões humanas. O animal humano recebeu uma cultura, enxerga a realidade através dos "olhos" de sua cultura e age de acordo com a mesma."⁹⁰ Os indivíduos que fazem escolhas, interagem, negociam, impõem res-

trições uns aos outros são, desta forma, ignorados em grande parte. Quando as instituições são vistas como produtos da cultura, muitas vezes esquece-se o fato de que elas são o resultado da interação social e, freqüentemente, representam os interesses de alguns grupos em oposição a outros.

A consequência mais séria de se atribuir um poder causal à cultura é o fato de que ela torna obscuros muitas questões importantes relativas à origem, transmissão e diferenciação de várias "características culturais" dentro de uma população. Há uma falta surpreendente de muitas espécies de variáveis explanatórias, empregadas em outros subcampos da geografia e em outras ciências sociais. Por exemplo, há pouca ou nenhuma discussão a respeito da estratificação social, de interesses políticos de grupos específicos e dos conflitos que surgem de seus interesses opostos. Da mesma forma, há pouca discussão sobre as políticas do governo e de outras instituições, ou sobre os efeitos das organizações empresariais e das instituições financeiras sobre a paisagem. Muitos desses itens são vistos como "dados", como características culturais de um povo, não analisadas sob qualquer prisma ou usadas como explicações. Diz-se que a cultura, que presumivelmente inclui os fatores acima, produz tais efeitos sobre a paisagem. Desta forma, freqüentemente, não se dá a devida atenção às interações dos homens ou das instituições. Deve-se observar, entretanto, que Wagner aponta para esta lacuna e sugere que, no futuro, os geógrafos culturais dirijam seus estudos para as instituições nas quais um dado comportamento ocorre.⁹¹ Em suma, o mundo descrito pelos geógrafos culturais é um mundo no qual o indivíduo está em grande parte ausente, onde o consenso prevale-

ce, onde os desvios são ignorados. É um mundo intocado pelos conflitos interculturais. Assim, a não-intencional consequência da teoria supraorgânica tem sido desencorajar a investigação de importantes questões relativas à interação social, atribuindo explicações a uma entidade transcendental

A INTERNALIZAÇÃO DA CULTURA

Sob a égide do supraorgânico, valores ou normas típicas são postulados como o mecanismo através do qual um objeto transcendental se traduz em uma forma que pode ser internalizada por indivíduos. Estes valores revelam o que Kroeber e Benedict rotularam de "padrões de uma determinada cultura". Para Kroeber, a cultura está fundamentada em padrões inconscientes.⁹² Alguns geógrafos adotaram esta suposição baseada nos padrões. Spencer diz que "os padrões da cultura ... criam normas, estilos ou configurações de grupo."⁹³ Thomas usa uma variedade de termos para tais padrões, tais como "configuração", "forças dominantes", "percepção de destino", "gênio de uma cultura" e "tema cultural".⁹⁴ O termo "configuração" é o preferido por Zelinsky, segundo o qual:⁹⁵ "A maioria das normas, limites ou possibilidades de ação humana, desta forma, são estabelecidos tanto pela configuração da cultura, quanto pelos dados biológicos ou pela natureza do habitat físico."

Apesar de alguns geógrafos culturais terem enfatizado o papel dos valores ou configurações culturais na determinação do comportamento, o geógrafo que dedicou mais atenção a estes aspectos foi Zelinsky.⁹⁶ A configuração americana, na qual Zelinsky está interessado, consiste de quatro "temas" ou "valores" principais, identificados por ele.

Estes valores são: "(1) um individualismo intenso, quase anárquico, (2) alta valorização da mobilidade e da mudança, (3) uma visão mecanicista do mundo e (4) um perfeccionismo messiânico."⁹⁷ Seguindo as idéias de Kroeber, Kluckhohn e Talcott Parsons, Zelinsky argumenta que estes valores se internalizam e fazem com que as pessoas comportem-se de uma certa maneira específica. É dessa maneira que a cultura produz o comportamento. Como exemplo, Zelinsky nos diz que o tema da mobilidade e mudança produziu a música do jazz.⁹⁸

Zelinsky alega que a internalização dos valores cria um tipo modal de personalidade, que pode também ser chamado de "caráter nacional". O autor acredita que a visão de mundo mecanicista explica o fato de que os americanos preferem a "eficiência," a "limpeza," e "aquilo que é grande", além de explicar seu "padrão de personalidade fortemente extrovertido".

⁹⁹ Zelinsky vai além quando alega que este padrão de valor transforma as pessoas em entidades quasi-máquinas, que necessitam ser mantidas como verdadeiras máquinas:¹⁰⁰

As pressões dentro do ambiente cultural tendem a moldar as pessoas em unidades flexíveis, ajustáveis, alegres, conformáveis para operarem tanto na esfera social quanto na esfera econômica. Se é para uma máquina trabalhar bem, suas partes devem ser lavadas, estar sem poeira, cuidadosamente limpas e polidas; e, por esta razão, entre outras, observamos um interesse obsessivo na limpeza pessoal.

O livro de Zelinsky *The Cultural Geography of the United States* contém muitas referências à

"personalidade e ao comportamento cultural do homem americano", à "psique cultural americana", e à "alma cultural americana".¹⁰¹ De forma semelhante, Sauer se utiliza de tipos regionais de caráter em "The Personality of Mexico". Ele identifica dois tipos de caráter modais no México, alegando que no norte os homens "nascem para se arriscarem", enquanto que no sul, o caráter os predispõe para "o trabalho paciente e perseverante."¹⁰²

A utilização de tais tipos ideais de normas, valores ou de tipos de personalidade modais pode ser questionada, já que há dois pontos em jogo. Um tem a ver com a utilidade de generalizações extremamente abrangentes, tais como a "psique cultural americana" ou a personalidade do México setentrional, para serem usadas como objetivos descritivos. Este ponto não é totalmente claro, já que envolve questões de escala e depende dos propósitos de quem usa tais generalizações descritivas.

O uso que Sauer faz do tipo de personalidade modal deveria ser questionado somente em razão de sua extrema generalidade. Pode-se, com razão, perguntar se há algum valor nas tentativas de reduzir o caráter de milhões de pessoas a alguns poucos traços. Além disso, Sauer não mostra evidências para sua alegação de que uma proporção significativa da população do norte do México "nasceu para se arriscar". Alguns antropólogos levantaram questões acerca da "precisão científica de caracterizações específicas e dos métodos de obtenção das mesmas".

Tal abordagem tem sido acusada de se caracterizar por seletividade desnecessária e de negligência de dados, considerados inconsistentes, nos casos em que esses são pertinentes ao problema enfocado.¹⁰³

O ambiente de aprendizagem dos indivíduos freqüentemente difere um do outro, em todas as sociedades, exceto as menores e mais primitivas.¹⁰⁴ Qual a proporção de americanos representada pelos quatro valores de Zelinsky? Eles se aplicam igualmente aos membros de todos os grupos étnicos e níveis de renda? Como é que aqueles que não estão representados conseguiram escapar à pressão cultural? Talvez de maior importância seja a questão de como os valores surgem e são mantidos. Esta questão não é considerada problemática por este método determinista de explicação. Geertz o caracteriza como "um modo, um arquétipo, uma idéia platônica ou uma forma aristotélica, de acordo com a qual homens verdadeiros... são reflexos, distorções, aproximações".¹⁰⁵ Geertz alega que tal abordagem leva à transformação dos detalhes vivos em estereótipos mortos e que, ao fim de tudo, obscurece mais do que revela.¹⁰⁶

O segundo ponto tem a ver com o papel de tipos ideais na explicação. Apesar de controverso, este é um ponto mais claro. Os tipos ideais podem ser usados em explicações como modelos ou esquemas heurísticos, ou seja, como instrumentos na explicação. Há uma tendência, entretanto, e o trabalho de Zelinsky ilustra isto de forma clara, de se esquecer que estes são construtos mentais do cientista social, que são abstrações da realidade e como tal não deveriam ser interpretados realisticamente, isto é, como coisas reais que existem no mundo e causam eventos, ou que podem ser sujeitos a leis empíricas.¹⁰⁷ Um tipo ideal é um modelo e como tal, pode sugerir hipóteses ou pode auxiliar na explicação por analogia. Pode ser julgado, entretanto, por sua utilidade como numa abordagem instrumentalista e não por sua veraci-

dade na explicação, como seria o caso num argumento realista.¹⁰⁸

O uso que Zelinsky faz de tipos ideais e configurações da cultura em explicações causais é obviamente inaceitável porque implica tratar um conceito instrumental de modo realista. Zelinsky alega que os traços típicos ideais, tais como a visão de mundo mecanicista, levam as pessoas a serem eficientes, limpas e extrovertidas. O caráter de verdade atribuído aos tipos ideais e seu papel na tradução do supraorgânico em comportamento por parte de pessoas que são essencialmente agentes passivos da cultura é muito mais questionável do que o mero uso de algumas poucas características de tipo ideal para descrever uma nação inteira. Este último uso só pode ser criticado por ter utilidade questionável, enquanto que a interpretação dos padrões típicos ideais como coisas autônomas e transcendentais, que fazem as pessoas comportarem-se de modo específico, caracteriza uma má utilização do conceito.

Zelinsky compartilha com a escola da personalidade cultural da antropologia o erro de considerar valores e normas típicos ideais, presumivelmente derivados da observação casual do comportamento de certos grupos dentro da cultura e usá-los para explicar o comportamento. Ao criar um tipo ideal a partir de observações empíricas e depois usá-los para explicar observações semelhantes, produz-se uma tautologia. Isto é ao mesmo tempo uma forma circular e grosseira de reificação e certamente uma utilização errônea de tipos ideais.

A PREMISA DA HOMOGENEIDADE _____

Por trás de grande parte do trabalho desenvolvido pelos geógrafos culturais está pressuposta a

idéia de homogeneidade dentro de uma cultura. Os geógrafos culturais têm optado por fazer pesquisa em áreas rurais relativamente primitivas, para distinguir uma maior homogeneidade. A maior parte do trabalho de Sauer foi realizada nas regiões rurais do México, ou nos "confins mais longínquos da temporalidade humana", para que uma suposição de homogeneidade fosse feita, ou tivesse que ser feita devido à escassez de dados. De forma semelhante, o estudo de Wagner sobre Nicoya e o de Mikesell, North Morroco, foram sobre áreas rurais.¹⁰⁹ Aschmann sugere que, para se ensinar geografia cultural em campo, é melhor direcionar o estudo para uma área primitiva e isolada.¹¹⁰

Alguns geógrafos culturais que estudaram sociedades complexas, como as dos Estados Unidos, também assumem a homogeneidade. Zelinsky alega que existe uma "cultura nacional unificada" e que "existe um grau surpreendente de uniformidade relativa entre as várias regiões e segmentos sociais do país".¹¹¹

No passado, muitos antropólogos culturais também assumiram a homogeneidade e foram criticados por isto. Os críticos desta posição alegam que até mesmo nas sociedades primitivas existe menos homogeneidade do que se acredita.¹¹² Wallace diz que na idéia de comportamento uniforme está implícito o conceito de cultura.¹¹³ Bennet acredita que esta visão surgiu porque a cultura se identificava com uma "unidade tribal, holística que, então, pressupunha-se estar presente em todos os grupos humanos".¹¹⁴ Durante os anos 30, foi esta visão de comportamento homogêneo dentro de uma cultura integrada que levou os antropólogos a pensarem na mudança como algo infrequente, consistindo de forças externas à cultura. Durante esta época, portanto, a difusão gozava de grande popu-

laridade, como uma explicação para a mudança, e os conflitos de interesse não eram enfatizados.¹¹⁵

Recentemente, Wagner enfocou o assunto em relação ao trabalho dos geógrafos culturais:¹¹⁶

Se imprecisão e obscuridade são falhas na história da cultura, afirmo que essas duas características podem também permear os estudos culturais. Nossos objetos são, via de regra, ou indivíduos que, acredita-se, pensam ou se comportam virtualmente da mesma forma, como na abençoada comunidade pequena, ou são povos e nações, que, de forma semelhante, são considerados homogêneos. Na melhor das hipóteses, derivamos nossa personalidade e caráter, através de regiões como o 'Sul'. (...) Fazendo-se grandes agregações, pode-se falar de culturas nacionais. O maior atributo de um conceito tão amplo é a sua inutilidade.

Wagner prossegue sugerindo que os geógrafos culturais abandonem a suposição de homogeneidade e concentrem sua atenção sobre a escala da instituição que, segundo ele, é o nível crítico nas complexas sociedades modernas. O autor termina seu artigo declarando que "passou a era em que se faziam agregações cruas de dados". Sugere ainda que os geógrafos têm que se distanciar dessa "posição mecanicista e agregativa de menor sofisticação".¹¹⁷ Quando à cultura, é definida como a força ativa e o indivíduo, como recipiente passivo, a homogeneidade será assumida, porque os indivíduos serão páginas em branco sobre as quais o padrão cultural será impresso. Portanto, um ataque à suposição da existência de homogeneidade atinge o cerne da teoria supraorgânica da cultura.

A última grande suposição associada ao conceito supraorgânico de cultura é o condicionamento pavloviano. Os antropólogos do início do século XX sugeriram esta idéia como o mecanismo através do qual os valores culturais tornam-se internalizados pelos indivíduos. Esta posição foi adotada de forma consciente, ou, mais provavelmente, não consciente, pelos geógrafos culturais, que se referem ao conceito como comportamento habitual.

De acordo com Wax, "a falha trágica na abordagem (de Boas) à antropologia cultural reside no fato de que ele adotava uma psicologia mecânica simplista."¹¹⁸ No capítulo intitulado "Stability and Culture" de sua *Anthropology and Modern Life*, Boas enfatiza que as ações humanas poderiam ser explicadas através do hábito que deriva de condicionamento nas primeiras fases da vida.¹¹⁹ O autor adotou a posição behaviorista que advoga que o hábito deve ser construído não por meio do pensamento, mas da atividade. O pensamento relativo à atividade habitual era normalmente visto como racionalização pós-factual. A visão de Boas foi passada a seus alunos Lowie e Kroeber, de modo que, como destaca Voget ¹²⁰:

Os novos deterministas histórico-culturais baseavam-se no behaviorismo para prover o esteio psicológico dos processos de inserção do homem na cultura. As evidências de condicionamento apresentadas por Pavlov foram aceitas casualmente como sendo bastante congruentes com o processo cultural, enquanto as interpretações freudianas que enfocavam as reações do indiví-

duo diante dos processos culturais, de uma forma geral, foram severamente rechaçadas ou ignoradas.

Assim sendo, durante a primeira metade do século XX, foi disseminada uma visão de cultura baseada na criação inconsciente de padrões que moldavam as motivações dos indivíduos.¹²¹ Enfatizou-se a importância dos hábitos motores em detrimento dos processos intelectuais e reafirmou-se a existência do vínculo emocional do indivíduo com a tradição.¹²² O homem era visto não como um agente com atuação deliberada, mas sim como se fosse impulsionado por "estados afetivos".¹²³ O discurso de Sauer na *Association of American Geographers*, em 1941, foi um pronunciamento de sua posição sobre a geografia cultural. Ele se referiu ao hábito como um sinônimo de cultura, afirmando que "podemos rescrever a antiga definição da relação humana com o meio ambiente como a relação do hábito para com o habitat."¹²⁴ Muitos outros também adotaram a noção de cultura como comportamento habitual, enfatizando o fato de que este comportamento habitual é aprendido. Sauer afirma que "cultura é a atividade aprendida e convencional de um grupo que ocupa uma determinada área".¹²⁵ Afora Sauer, Wagner e Mikesell, Wagner, e Zelinsky definem cultura como um comportamento habitual aprendido e elaboram suas definições em termos muito semelhantes.¹²⁶

Enquanto a noção de condicionamento cultural está implícita na obra desses geógrafos culturais que aceitam a noção da primazia da ação habitual, alguns geógrafos são bem explícitos ao optarem pela adoção da teoria do condicionamento.

Zelinsky, por exemplo, nos remete à definição de cultura, proposta por Kroeber e Kluckhohn, como "elementos condicionantes" da ação.¹²⁷ Ele acrescenta que "cada grupo cultural tem em comum um conjunto de traços... que é adquirido, geralmente de forma inconsciente, durante os primeiros meses e anos da infância."¹²⁸ Ele completa afirmando que os americanos estão "condicionados a aceitar o individualismo", que são caracterizados pela "conformidade do cordeiro", que têm "idéias, geralmente inconscientes, em relação a um modo apropriado de se construir uma morada", que "refletem as noções primordiais da morfologia doméstica."¹²⁹ Além disso, Zelinsky nos informa que os habitantes da Nova Inglaterra têm uma "predisposição cultural contra a violência pessoal" e, finalmente, de que a formação da cultura é em sua grande parte:¹³⁰

negociada nos obscuros níveis subterrâneos da consciência, como uma série de alterações extremamente graduais e sutis no modo de pensar e sentir, e no impulso em resposta a alterações básicas na estrutura socioeconômica e nos padrões ecológicos.

Como já vimos, a utilização do condicionamento cultural por Zelinsky é paralela àquela dos supraorganicistas na antropologia, não só pela ênfase dada à ação habitual aprendida, como também ao inconsciente.

Tendo em vista que alguns geógrafos culturais voltaram sua atenção a países como os Estados Unidos, a suposição de que há padrões comportamentais habituais uniformes para todos os habitantes se tornou claramente insustentável. A partir daí,

a atenção voltou-se para os papéis desempenhados pelos indivíduos. Em suas anotações de um seminário oferecido por Sauer em 1963, Newcomb cita Sauer quando este diz que "numa supercultura complexa, observamos diferentes papéis e status."¹³¹ A noção de papéis permite que se conceba a idéia de ação em termos de comportamento habitual numa sociedade altamente segmentada. Por esse método, pode-se transferir as pressuposições de ação habitual e de homogeneidade de uma sociedade simples para uma sociedade complexa.

Na teoria dos papéis, a noção de que as pessoas agem de acordo com os ditames de sua cultura é de tal modo refinada que seus comportamentos, ao invés de serem prescritos por uma cultura como um todo, são prescritos por seus papéis dentro dela. Há pequena diferença entre essas perspectivas, já que ambas se apóiam na cultura como o objeto transcendental preponderante e na teoria do condicionamento. Elas estão próximas, pelo menos neste aspecto, à sociologia estrutural-funcionalista de Talcott Parsons. Para o supraorganicista, o homem é, geralmente, uma criatura não-inventiva. Normalmente, sua criatividade é vista como se confinada à criação inicial da cultura, e, a partir disso, seu comportamento pode ser amplamente explicado pelo condicionamento a hábitos.

A imagem do homem como um objeto influenciado e condicionado por uma força externa é baseada no que Wrong denomina "concepção supersocializada do homem."¹³² Sem dúvida, a ação habitual e inconsciente é apenas um aspecto do comportamento humano; outros aspectos são a escolha individual e a criatividade. Entretanto, esta escolha não é totalmente irrestrita. Ela é restringida não por misteriosas forças sobre-humanas, mas

por condições econômicas e sociais especificáveis. Essas condições não são autônomas, mas analisáveis no âmbito da atividade individual ou de grupo. Tais limitações devem ser encaradas como problemáticas, isto é, devem ser investigadas. Antropólogos e geógrafos culturais tendem a superestimar o comportamento condicionado, produzindo assim, o que foi criticado como sendo uma visão empobrecida do homem. A teoria supraorgânica de Kroeber foi rotulada por Bidney como anti-humanista, enquanto Freilich sugere o mesmo ao afirmar que Kroeber considera a cultura como se o homem não existisse.¹³³ R. Wagner argumenta que modelos antropológicos reificados como esses tornam efetiva "a metamorfização da vida em cultura" e, de tal forma, geram um curto-circuito na potencialidade criativa do significado e empobrecem a experiência social.¹³⁴ Jacques Ellul condena o anti-humanismo em tais modelos estruturais que "decididamente consideram.... [o homem] ao mesmo tempo em que o reduz a um sistema e a uma interação de forças."¹³⁵

PARA UM CONCEITO NÃO-REIFICADO DE CULTURA _____

Após 1940, aproximadamente, desenvolveu-se um consenso crescente na antropologia cultural americana de que os indivíduos não eram meramente autômatos condicionados.¹³⁶ Na verdade, como destaca Keesing, a atenção voltou-se para a questão de como os indivíduos, interagindo com outros através de instituições, criam, mantêm e, por sua vez, são modificados por seu ambiente.¹³⁷ Enfatizou-se progressivamente a maneira como os indivíduos exercem a escolha, como são estrategistas que manipulam os contextos nos quais se acham inseridos.¹³⁸ Esse é um conceito bem dife-

rente de homem, que enfatiza a consciência, o interesse pessoal, valores e expectativas diferenciados e o papel dos indivíduos no processo de mudança.¹³⁹

Diversos antropólogos recentemente perceberam a necessidade de uma abordagem que possibilite o entendimento da relação entre a cultura e o indivíduo, na qual a cultura constitui um contexto para, e não um determinante de, escolhas. Focaliza-se não só a liberdade como também a restrição, o comportamento consciente e inconsciente e a manipulação consciente das crenças incontestáveis de alguns indivíduos por outros.¹⁴⁰ Poderíamos dizer que as pessoas permitem que as prescrições culturais ditem seu comportamento porque eles as vêem como abstrações, não por serem realmente autônomas.¹⁴¹ Por exemplo, no caso de um dos "quatro valores" de Zelinsky, o individualismo pode ter um impacto no comportamento dos americanos não por ser parte de qualquer mecanismo pelo qual uma cultura supraorgânica determina o comportamento, mas porque muitos americanos acreditam que o individualismo é uma característica americana e, portanto, agem de acordo com essa crença.¹⁴²

O que se denominou "cultura" pode ser reduzido à interação entre as pessoas. As interações de um indivíduo com outros modela a natureza do seu ser. Portanto, esse indivíduo é, em parte, um produto desse contexto, bem como um produtor e um sustentador desse contexto. Tudo isso vem a propósito para simplesmente dizer que enquanto as crianças, por exemplo, são socializadas por seus pais, professores e amigos, no sentido de aceitar um conjunto de valores, que por sua vez pode ser passado para seus filhos, muitas crianças à medida

que crescem e são expostas a outras idéias, podem rejeitar e freqüentemente o fazer- as idéias que lhes foram passadas na infância. Em outras palavras, os indivíduos são mais autônomos do que o indivíduo completamente socializado, postulado pelos geógrafos culturais. Dentro dos limites das obrigações sociais e institucionais, o indivíduo procura e escolhe em meio a uma profusão de opções oferecidas pelos vários mundos sociais com os quais ele está familiarizado.

O termo cultura poderia ser poupado se não fosse tratado por si próprio como uma variável explanatória e sim usado para expressar contextos para ação ou conjuntos de acordos entre pessoas em vários níveis de agregação. Tais contextos podem, na verdade, parecer como coisas em si próprias, proporcionando assim a natureza do mundo. Em qualquer sociedade não há um único contexto e, sim, uma série de contextos em uma variedade de escalas. Indivíduos e grupos distintos, dependendo de seu acesso ao poder e a outros recursos que eles tenham, são diferencialmente capazes de organizar e modificar esses diferentes contextos. Alguns provocam um impacto sobre o contexto imediato de sua vizinhança, enquanto os ricos e poderosos podem deixar sua marca em nível nacional.¹⁴³ Esses contextos freqüentemente se originam no passado distante, fazendo com que pareçam remotos para as pessoas que agora os aceitam, muitas vezes sem contestá-los, como regras para a ação. No entanto, isso não é evidência para a autonomia de processos de larga escala; simplesmente reflete a opacidade de interações complicadas e a alienação do homem em relação às suas criações coletivas. De acordo com Clifford Geertz, talvez o melhor porta-voz desta nova vi-

são de cultura, a cultura não é:¹⁴⁴ "um poder, algo que se pode, de maneira causal, ser atribuído a eventos sociais, comportamentos, instituições ou processos: é um contexto, algo dentro o qual eles podem ser inteligentemente ... descritos."

Poder-se-ia sugerir que a cultura, em vez de ser vista como uma poderosa força autônoma, devesse ser considerada como um conjunto de tradições e crenças que podem orientar a ação, especialmente quando definidas pelos próprios agentes como modos de comportamento "naturais" ou "corretos". Devem-se focalizar as interações complexas, que possam ser mais ou menos organizadas ou formalizadas, entre indivíduos e grupos que produzem essas regras visando ao comportamento dentro de um certo contexto cultural.

CONCLUSÃO

Em resumo, pode-se caracterizar os vários erros associados ao uso da teoria supraorgânica da cultura como sendo de natureza ontológica ou empírica. Minha posição é de que a separação do indivíduo da cultura é um erro ontológico. É um caso de antropomorfismo, de reificar um construto mental e atribuir-lhe auto-direção e poder sobre os homens que é puramente fictício. Ademais, isto envolve a rejeição de modos de pensar do senso comum, sem ganhar poder analítico. A suposição de homogeneidade dentro de uma cultura é uma generalização empírica que não parece ser justificável em termos de expansão do progresso teórico. O uso do homem genérico e tipos de personalidades modais como mecanismos causais é mais um caso de reificação. Um problema ainda maior está no fato de que eles impossibilitam a pesquisa de importantes questões. Além disso, a

teoria pavloviana de condicionamento mostrou-se inadequada para explicar dados de pesquisa empíricos. Talvez, mais esclarecedor do que essas críticas específicas seja o fato de que na perspectiva geral sobre a cultura não vem sendo adotado nenhum questionamento, quer dizer, com raras exceções, os geógrafos culturais parecem estar indiferentes às controvérsias na antropologia sobre esta teoria. Poderíamos acrescentar que esse fracasso na defesa do uso de uma teoria obsoleta é geral e não está restrito à geografia cultural.

Uma questão importante persiste: que valor, se algum, tem a noção de cultura para a geografia? A presente crítica não nega que haja valor no uso do termo cultura; no entanto, ela de fato rejeita a atribuição de status ontológico autônomo ao conceito. Ela sugere que a cultura definida como uma entidade supraorgânica não é apenas inconvincente como uma variável explanatória, mas também torna-se um obstáculo para a explicação por ocultar diversas relações sociais, econômicas e políticas problemáticas.

As críticas ao supraorgânico se aplicam aos trabalhos empíricos na geografia cultural, bem como às afirmações programáticas. Grande parte da pesquisa empírica de Sauer deve merecer a atenção e os elogios que recebeu; entretanto, como uma escola "Saueriana" ou geografia cultural de Berkeley é desnecessariamente limitada nas questões que pode abordar e, mais importante, no âmbito das variáveis explanatórias com as quais ela pode lidar. Por eliminar de forma explícita a discussão a respeito do indivíduo e por lidar apenas com o efeito material do homem em geral, o homem genérico, ou o conjunto de todos os homens de uma região, depara-se com duas opções apenas. Pode-

se negar a explicação como meta e se decidir pela "descrição", que é, de certa maneira, diferente da explicação, ou deve-se depender de um conjunto maior como a cultura, como uma variável explanatória. No entanto, a distinção entre explicação e descrição não é de forma alguma clara. Por um lado, como Sauer corretamente postulou, a descrição histórica pode ser explicação. Por outro lado, uma mera seqüência de eventos não é necessariamente explicação, especialmente quando os fatores mais importantes são omitidos. Ao negar-se a considerar a ação do indivíduo como uma preocupação legítima dos geógrafos, deve-se ou reificar o homem, transformando-o num ideal (i.e., homem genérico), reificar a cultura, ou rejeitar a explicação como uma meta.

Poderá o conceito de cultura ser preservado? Nem todos os geógrafos culturais tratam consistentemente a cultura como uma entidade supraorgânica. Ela é freqüentemente usada como um termo abrangente para expressar o modo de vida das pessoas. Este fato em si pode não causar nenhum problema. Qualquer tentativa de se preservar a cultura como um conceito explanatório, por defini-la desta forma, ainda que despojada de um status ontológico independente, fracassa. É tautológico explicar qualquer coisa sobre um grupo de pessoas por meio de referência a uma noção que supostamente cobre todas as características do grupo, incluindo-se, por definição, aquilo que deve ser explicado. Tal definição de cultura pode ser útil apenas para caracterizar o comportamento numa ampla escala comparativa através das "culturas mundiais". Isso, no entanto, pode envolver os problemas mencionados acima, como aqueles com tipos ideais nacionais.

A rejeição de uma noção reificada de cultura pode implicar uma certa convergência entre a geografia cultural e a geografia social. Se a cultura não for mais vista como um objeto autônomo, que requer um nível de investigação auto-suficiente, e sim como o contexto para interação social, então a distinção entre geografia social e geografia cultural cai por terra. Em vez de estudar uma "coisa" chamada cultura, a pesquisa estaria focalizada em indivíduos e grupos à medida que eles interagem com seu ambiente físico em vários contextos sociais e institucionais em uma variedade de escalas. A ênfase na explicação social, psicológica e ocasionalmente política, encontrada na geografia social valorizaria a paisagem, seja como artefato ou como estética, enfatizada pela geografia cultural.

A tradição homem-terra, embora forte na geografia cultural, é atualmente fraca na geografia social devido à preocupação central com aspectos espaciais de problemas urbanos. Uma fusão dessas duas sub-áreas da geografia seria mutuamente benéfica se a definição tradicional dos geógrafos culturais de geografia como o estudo da relação entre o "homem" e o meio ambiente fosse mais enfatizada na geografia social. O "homem", é claro, nesse caso não é o homem genérico desincorporado da geografia cultural ortodoxa, e sim indivíduos e grupos de indivíduos em relação a específicas paisagens socio-históricas.



Sou grato a Warren Bourgeois (Departamento de Filosofia, Universidade de British Columbia), Clifford Geertz, Instituto de Estudos Avançados, Princeton, Elibu Gerson, Pragmática Systems, San Francisco, John Robertson, Departamento de Filosofia, Universidade de Syracuse, Anselm Strauss, De-

partamento de Sociologia, Universidade da Califórnia, San Francisco, e aos seguintes geógrafos: John Agnew, Nancy Duncan, Cole Harris, David Ley, Donald Meinig, Milton Newton, David Robinson, Marwyn Samuels, David Sopher, e Philip Wagner por seus úteis comentários das versões iniciais deste artigo. Agradeço também ao Canada Council por me fornecer uma bolsa de estudo que me permitiu completar este estudo.

NOTAS

Traduzido por Beatriz Juaçaba e Maria Facó - "The Superorganic in American Cultural Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, 70 (2), 1980, pp.181-198. Os editores agradecem à Association of American Geographers pela autorização para traduzir para a língua portuguesa e publicar este artigo.

- 1 H.C. Brookfield, "Questions on the Human Frontiers of Geography", *Economic Geography*, Vol.40 (1964), pp. 283-303; referência na pág.283.
- 2 P. Berger e S. Pullberg, "Reification and the Sociological Critique of Consciousness" *History and Theory*, Vol.4 (1964-65), pp.196-211.
- 3 Para uma discussão do problema na geografia cultural, ver M.B. Newton, Jr., e L. Pulliam-Di Napoli, "Log Houses as Public Occasions: A Historical Theory." *Annals, Association of American Geographers*, Vol.67 (1977), pp.360-83. Para uma discussão do problema em outras áreas da geografia, ver R.D. Sack, "Geography, Geometry and Explanation", *Annals, Association of American Geographers*, Vol.62 (1972), pp.61-78; R.D. Sack, "A Concept of Physical Space in Geography" *Geographical Analysis*, Vol.5 (1973), pp.16-34; e R. D. Sack, "The Spatial Separatist Theme in Geography", *Economic Geography*. Vol.50 (1974), pp.1-19. Sobre a reificação na ciência social, ver D.C. Phillips, *Holistic Thought in Social Science* (Stanford: Stanford University Press, 1976).
- 4 Para um discussão geral sobre holismo e individualismo, ver J. O. Neill, ed., *Modes of Individualism and Collectivism* (London: Heinemann, 1973). Uma das mais conhecidas críticas sobre holismo é a de Karl Popper. *The Poverty of Historicism* (London: Routledge, 1946). Para uma discussão mais recente acer-

- ca do holismo na geografia, ver J.S. Duncan, "Holistic Explanation in Human Geography: The Case of the Culture Concept" Manuscrito ainda não publicado, 1979.
- 5 P.L. Wagner e M.W. Mikesell, eds. *Readings in Cultural Geography* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p.5
 - 6 M.W. Mikesell, "Tradition and Innovation in Cultural Geography", *Annals, Association of American Geographers*, Vol.68 (1978), pp.1-16; referência na pág. 12.
 - 7 Mikesell, op.cit., nota 6, p.10
 - 8 Mikesell, op.cit., nota 6, p.13
 - 9 C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (New York: Harper & Row, 1972), p.2
 - 10 R. Willians. *The Long Revolution* (New York: Harper& Row, 1966), p.75.
 - 11 Willians, op.cit., nota 10, pp.72-100
 - 12 W. Dray, "Holism and Individualism in History and Social Science" in P.Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967). Vols. 3-4, pp.53-58; referência na pág. 53
 - 13 J. W. N. Watkins, " Ideal Types and Historical Explanations " in H. Feigl and M. Brodbeck, eds., *Readings in the Philosophy of Science* (New York: Appleton Century Crofts, 1953),pp. 723-743; e M. Mandelbaum, " Societal Facts" *British Journal of Sociology*, Vol. 6 (1955), pp.305-317.
 - 14 E. M. Gerson, " On Quality of Life", *American Sociological Review*, Vol. 41 (1976), pp.793-806.
 - 15 Transcendentalismo é utilizado aqui no sentido hegeliano , referindo-se a uma entidade tal como Geist, a qual transcende (no sentido de ser maior que e determinante de) as partes individuais que se apresentam como uma mera manifestação do Geist.
 - 16 Eu não quero sugerir que Durkheim conscientemente tentou aplicar as idéias de Hegel para o estudo da sociedade, somente que sua noção de sociedade como uma coisa sui generis continha teores Hegelianos e teve o efeito de modelar grande parte da ciência social americana ao modelo Hegeliano.
 - 17 Para uma discussão a respeito dos conceitos do homem ativo versus passivo, ver M. Hollis, *Models of Man* (Cambrigde University Press, 1977).
 - 18 A.L. Kroeber. "The Superorganic", in *The Nature of Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp.22-51. Kroeber fez uso do termo "supra-orgânico" que vem do determinista social do século XIX, Herbert Spencer Ver H. Spencer, *The Principles of Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1967) e F. W. Voget, *A History of Ethnology* (New York: Holt. Rinehart e Winston, 1975), p.365
 - 19 Kroeber, op. cit., nota 18, p.49
 - 20 Mais tarde, Kroeber realmente fez uma distinção entre o nível cultural e social, embora considere ambos supraorgânicos; ver A. L. Kroeber e T. Parsons, "The Concepts of Culture and of Social System," *American Sociological Review*, Vol. 23 (1958), pp.582-583.
 - 21 Voget, op. cit., nota 18, p. 364.
 - 22 F.W. Voget. " Man and Culture: An Essay in Changing Anthropological Interpretation," in R. Darnell. Ed., *Readings in the History of Anthropology* (New York; Harper and Row, 1974), pp.343-363; referência na pág. 350; A.L. Kroeber, "The Eighteen Professions," in P. Bohannan e M. Glazer, eds., *High Points in Anthropology* (New York: Knopf, 1973), p. 102-106; Kroeber, op.cit.. nota 18; e R.H. Lowie. *Culture and Ethnology* (New York: Boni and Liveright, 1917)
 - 23 Lowie, op. cit., nota 22, pp.17, 66.
 - 24 Kroeber, op. cit., nota 18, p.41
 - 25 A. L. Kroeber, "On the Principle of Order in Civilizations as Exemplified by Changes in Fashion" *American Anthropologist*, Vol. 21 (1919), pp. 235-263.
 - 26 Kroeber, op. cit., nota 25, p.261
 - 27 Kroeber, op. cit., nota 18, p. 48.
 - 28 E. R. Wolf, *Anthropology* (Englewood Cliffs, N.J.:Prentice Hall, 1964), p.43
 - 29 Eu devo a Clifford Geertz (comunicações pessoais) por ter ressaltado que Kroeber , diferentemente de White , tinha consciência das dificuldades que envolviam a posição supraorgânica. Em alguns de seus escritos, ele demonstra incerteza quanto à força do determinismo cultural. Deve-se dizer que mesmo no final da sua carreira Kroeber manteve a opinião de que a cultura era sui generis. Ver: Kroeber e Parsons, op.cit., nota 20; A. L. Kroeber, " The Personality of Anthropology in E. A. Hammel e W. S. Simmons, eds., *Man Makes Sense* (Boston: Little Brown, 1970), pp.41-45. Para as ligações entre Kroeber e White, ver: J.H. Steward, *Alfred Kroeber* (New York: Columbia University Press, 1973, p.48; A.L. Kroeber e C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambrigde, Mass.: Peabody Museum, 1952). Vol.47, p.28; LA. White, *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization* (New York: Grove Press, 1944), p.90; D. Hymes,

- Reinventing Anthropology (New York: Random House, 1969), pp. 186, 189; R.L. Bee. Patterns and Processes: An Introduction to Anthropological Strategies for the Study of Socio-Cultural Change (New York: Free Press, 1974), p.122; and M. Harris, The Rise of Anthropological Theory (New York: Crowell, 1968), p.332.
- 30 L. A. White, "Culturology" in D.L. Sills, ed., International Encyclopedia of the Social Sciences (New York: Macmillan, 1968). Vol.3 , pp. 547-551; referência na pág. 549.
- 31 L. A. White, "The Concept of Culture," American Anthropologist, Vol. 61 (1959), pp.227-251.
- 32 L. A. White, The Concept of Cultural System (New York: Columbia Press, 1975), pp 3-4; e White, op.cit., nota 30, p.548.
- 33 White, op.cit., nota 30, p.548.
- 34 White, op.cit., nota 32, p.5
- 35 Alguns geógrafos humanos parecem ter um conceito holístico da cultura, que pode não ter suas origens na teoria supraorgânica de Kroeber. Alguns realmente distinguem Kroeber e White, referindo-se as suas teorias em particular. Aqui é dada atenção somente a estes últimos geógrafos.
- 36 C.O. Sauer. "Recent Developments in Cultural Geography", in E.C. Hayes, ed., Recent Developments in the Social Sciences (Philadelphia: Lippincott, 1927), pp. 154-212; C.O. Sauer. "Friedrich Ratzel (1844-1904)," Encyclopedia of the Social Sciences, Vol.13 (1931), pp. 120-121; C. O. Sauer, "Cultural Geography." Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 6 (1931), pp. 621-624; C. O. Sauer, "The Fourth Dimension of Geography" Annals. Association of American Geographers, Vol. 64 (1974), pp. 182-192; e C.O. Sauer, Sixteenth Century North America: The Land and the People as Seen by the Europeans (Berkeley: University of California Press, 1971).
- 37 Sauer, op. cit., nota 36, "Ratzel", C.O. Sauer, "The Formative Years of Ratzel in The United States," Annals, Association of American Geographers, Vol.61 (1971), pp. 245-254, referência na pág. 253; e Sauer, op. cit., nota 36, "Fourth Dimension", p. 190.
- 38 P. E. James, All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas (Indianapolis: Odyssey Press, 1972), p. 223
- 39 J. E. Spencer, "The Evolution of the Discipline of Geography in the Twentieth Century," in Geographical Perspectives, Vol. 33 (1974), pp. 20-36; referência na pág 26; J. E. Spencer, "What's in a Name? – The Berkeley School," Historical Geography Newsletter, Vol. 5 (1976)., pp. 7-11: referência na pág. 9; J. Leighly, "Carl Ortwin Sauer, 1889-1975" Annals, Association of American Geographers, Vol. 66 (1976), pp. 337-348: referência na pág. 341; J. Parsons. "Carl Ortwin Sauer," The Geographical Review, Vol. 66 (1976), pp. 83-89; e J. Parsons. "The Later Sauer Years," Annals, Association of American Geographers, Vol. 69 (1979), pp. 9-15; referências nas págs. 11, 13.
- 40 Sauer, op. cit., nota 36, "Fourth Dimension," p.192.
- 41 Leighly, op. cit., nota 39, pp. 339-340.
- 42 Sauer, op. cit., nota 36, "Fourth Dimension," p.192.; C.O. Sauer, "The Morphology of Landscape." In J. Leighly, ed. Land and Life: A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer (Berkeley: University of California Press, 1963), pp. 315-350; referência na pág. 349.
- 43 Bee, op. cit., nota 29, pp. 67-93.
- 44 Sauer, op. cit., nota 42, pp. 327-328.
- 45 J. E. Spencer, Carl Sauer: Memories about a Teacher" The California Geographer. Vol. 15 (1975), pp. 83-86; referência na pág. 85; Parsons, op. cit., nota 39 "Later Years," p. 13; F. B. Kniffen, "The Geographer's Craft—I: Why Folk Housing" Annals, Association of American Geographers, Vol. 69 (1979), pp. 59-63; referência na pág. 62; Trindell escreve que "a segunda geração de geógrafos culturais americanos foi treinada nas escolas de Sauer e Kroeber, em Berkeley." R.T. Trindell, " Franz Boas and American Geography" The Professional Geographer, Vol. 21 (1969), pp. 328-332, referência na pág. 331.
- 46 D. Sopher, por comunicações pessoais.
- 47 Esta atitude desprovida de crítica frente ao conceito de cultura foi apontada por Mikesell, op. cit., nota 6, pp. 12-13; M. Mikesell, "Cultural Geography", in Progress in Human Geography, Vol.1 (1977), pp.460-464; referência na pág.460; e por P. Wagner, através de comunicações pessoais.
- 48 W. Zelinsky, The Cultural Geography of the United States (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973), pp.3, 68; White, op.cit., nota 29; C. Quigley. The Evolution of Civilizations (New York: MacMillan, 1961); e A.L. Kroeber, The Nature of Culture (Chicago: University of Chicago Press, 1952).
- 49 W. Zelinsky, "The Use of Cultural Concepts in Geographical Teaching: Some Conspiratorial Notes for

- a Quiet Insurrection", em *Introductory Geography: Viewpoints and Themes*. Commission on College Geography, Publicação No. 5 (Washington: Association of American Geographers, 1967), pp. 75-96: referência nas págs. 75-76.
- 50 Wagner e Mikesell, op.cit., nota 5, p.2; White, op.cit., nota 29; Kroeber e Kluckhohn, op.cit., nota 29; e Kroeber, op.cit., nota 48, pp.118-135.
- 51 Wagner e Mikesell, op.cit., nota 5, p. 2; e White, op.cit., nota 29.
- 52 J.O.M. Broek e J.W. Webb, *A Geography of Mankind* (Nova York: McGraw-Hill, 1973), p.48; A.L. Kroeber, *Anthropology* (New York: Harcourt, Brace and World, 1948); e White, op.cit., nota 29.
- 53 G. Carter, *Man and the Land*, 2a ed., (Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1968), p. 562; J. E. Spencer, *Shifting Cultivation in South East Asia* (Berkeley: University of California Publications in Geography), Vol. 19 (1966), p. 54; Kroeber, op. cit., nota 52; White, op. cit., nota 29; e P. Bagby, *Culture and History: Prologomena to the Comparative Study of Civilizations* (Berkeley: University of California Press, 1959).
- 54 C.O. Sauer, "Foreword to Historical Geography", em J. Leighly, ed., *Land and Life: A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer* (Berkeley: University of California Press, 1963), pp.351-379, referência na pág. 358.
- 55 Zelinsky, op.cit., nota 48, pp.40-41.
- 56 Zelinsky, op.cit., nota 48, p.71
- 57 J.E. Spencer e W.L. Thomas, *Cultural Geography* (New York: Wiley, 1969), p.3.
- 58 Price discute a noção de causa formal e eficiente em E.T. Price, "Aspects of Cause in Human Geography", *Yearbook, Association of Pacific Coast Geographers*, Vol.25 (1963), pp. 7-19. Ele parece aceitar a noção de Kroeber de que a cultura é a causa formal, enquanto o homem é a causa eficiente (p.17), embora, diferente de Kroeber, ele parece querer conceder ao homem a habilidade de modificar a causa formal. Esta distinção é desacreditada pela maioria dos filósofos atuais, mas mantida por muitos cientistas sociais que preferem formas holísticas de explicação. Ver R. Taylor, "Causation" em P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1 (New York: McMillan, 1967), pp. 56-66; referência nas págs. 56-57.
- 59 Zelinsky, op.cit., nota 49, p.75.
- 60 Zelinsky, op.cit., nota 48, p.70.
- 61 Zelinsky, op.cit., nota 48, p.78.
- 62 Zelinsky, op.cit., nota 48, p.99.
- 63 Sauer, op.cit., nota 42, p.343. Anos mais tarde Sauer sentiu desconfiança frente a este artigo. Suas desconfianças estavam relacionadas, contudo, à possibilidade de reconstrução da paisagem natural e cultural e não à ênfase supraorgânica da sua teoria da cultura.
- 64 Zelinsky, op.cit., nota 49, p.78.
- 65 Zelinsky, op.cit., nota 49, p.91.
- 66 Spencer e Thomas, op. cit., nota 57, pp. 559-560.
- 67 Carter, op. cit., nota 53, p. 532.
- 68 Carter, op. cit., nota 53, p. 458.
- 69 Mikesell, op. cit., nota 6, pp. 10-11.
- 70 Brookfield, op.cit. nota 1, p. 300. Para outra discussão a respeito da relação entre escala e explicação, ver L. Grossman, "Man-Environment Relationships in Anthropology and Geography," *Annals, Association of American Geographers*, Vol. 67 (1977), pp. 126-44; referência na p.129. Para um exemplo de geografia cultural que aparente ter abandonado o conceito supraorgânico de cultura e que tenha estudado o comportamento humano na micro-escala, ver Newton e Pulliam-Di Napoli, op. cit., nota 3.
- 71 E. Sapir, "Sapir's Views of the Superorganic" in M. Freilich, Ed., *The Meaning of Culture* (Lexington, Mass.: Xerox, 1972) referência na pág. 82
- 72 C. Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" in E. a Hammel e W.S. Simmons, eds., *Man Makes Sense* (Boston: Little Brown, 1970), pp. 46-65; referência na pág.54.
- 73 Geertz, op.cit., nota 72, p.51; M.E. Opler, "The Human Being in Culture Theory" *American Anthropologist*, Vol. 66 (1964), pp. 507-528, referência nas págs. 512,521; R.M. Keesing, "Theories of Culture", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 3 (1974), pp. 73-97; referência na pág.74; J.D.Freeman, "Human Nature and Culture" em R.G. Slatyer et al., eds., *Man and the New Biology* (Contena: Australian National University Press, 1970), pp. 50-75.
- 74 Opler, op.cit., nota 73, p.521.
- 75 Geertz, op.cit., nota 72, pp. 56-57, Voget, op. cit., nota 22, p. 362; Keesing, op. cit., nota 73, p.74; e Voget, op. cit., nota 18, pp. 545, 557, 797-800, 803.
- 76 F. W. Voget, "The History of Cultural Anthropology" em J.J. Honigmann, ed., *Handbook of Social and Cultural Anthropology* (Chicago: Rand McNally, 1973), pp. 1-88; referência na pág. 3.

- 77 F. Boas, *Anthropology and Modern Life* (Nova York: Norton, 1928), p. 235.
- 78 E. Sapir, *Cultural Anthropology and Psychiatry* (1932), citado em F. Eggan, "Among the Anthropologists" *Annual Review of Anthropology*, Vol.3 (1974), pp. 1-19, referência na pág. 4
- 79 D. Bidney, "On the Concept of Culture and Some Cultural Fallacies," *American Anthropologist*, Vol. 46 (1944), pp.30-44; referência na pág. 41; D.Bidney. "Human Nature and Cultural Process" , *American Anthropologist*, Vol.49 (1947), pp. 375-399; referência na pág. 384; Opler, op.cit.. nota 73, p. 524; G.P.Murdock, "Anthropology's Mythology", *The Huxley Memorial Lecture*, 1971, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland For 1971*, pp.17-24; Keesing, op.cit., nota 73, p.74.
- 80 C.Geertz, *The Social History of an Indonesian Town* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1965), p.145.
- 81 G. Maxwell, "The Ontological Status of Theoretical Entities" in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol.3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956), pp.3-27; M. Hesse, "Laws and Theories" , em P. Edwards. Ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol.3 (New York: MacMillan Publishing Co., 1967), pp. 404-410.
- 82 A Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (London: MacMillan Press, 1970), p. 87.
- 83 R. Bohannan e M. Glazer, eds., *Highpoints in Anthropology* (New York: Knopf, 1973), p. 106.
- 84 Kroeber, op.cit.. nota 25, pp. 262-263; A. L. Kroeber e J. Richardson, "Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis," *University of California Anthropological Records*, Berkeley. Vol.5 (1940), pp. 111-154; e Opler, op.cit., nota 73, pp. 513-516.
- 85 A L. Kroeber, *The Configurations of Culture Growth* (Berkeley: University of California Press, 1944).
- 86 Kroeber, op.cit., nota 85, p.761.
- 87 Wolf, op.cit., nota 28, pp.61-62.
- 88 Opler, op. cit., nota 73, p. 525.
- 89 J. Israel, *Alienation from Marx to Modern Sociology: A Macro-Sociological Analysis* (Boston: Allyn and Bacon, 1971), p. 331.
- 90 M. Freilich, *The Meaning of Culture* (Lexington, Mass.: Xerox College Publishing, 1972), pp. 81-82.
- 91 P. L. Wagner. "The Themes of Cultural Geography Rethought," *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, Vol. 37 (1975), pp. 7-14; referência nas págs. 12-13.
- 92 Voget, op. cit., nota 76, p.32.
- 93 Spencer, op. cit., nota 53, p. 32
- 94 W.L. Thomas. *Land, Man and Culture in Mainland South East Asia* (Glen Rock, New Jersey: publicação particular, 1957), p. 56.
- 95 Zelinsky, op. cit., nota 48, p. 71.
- 96 H. H. Aschmann, "Can Cultural Geography be Taught?", in *Introductory Geography: Viewpoints and Themes*. Commission on College Geography, Publication no. 5 (Washington D.C.: Association of American Geographers, 1967), pp. 65-74; referência na pág. 73; E.T. Price, "Cultural Geography," in D.L. Sills, ed. *International Encyclopedia of Social Sciences*, Vol. 6 (New York : MacMillan, 1968) pp. 129-34; referência na p.133; e Thomas, op. cit., nota 94, pp. 147, 151.
- 97 Zelinsky, op. cit., nota 48, p.40. Em artigo escrito em 1974, Zelinsky ecoa o determinista cultural Durkheim, manifestando preocupação sobre a hipótese de o tema do individualismo anarquista começar a dominar o comportamento nos Estados Unidos da América. Ele sugere, portanto, que acrescentemos o "fator personalidade" às "leis do comportamento econômico," "restrições de [o] ambiente físico," e "leis do comportamento sociocultural." Ele mantém a estrutura de seu argumento supraorgânico ao enfatizar este fator da personalidade como "forças sócio-psicológicas recém-emergentes" (pp.144-45) e ao dizer que um "território multidimensional do fenômeno geográfico, até então não mapeado, pode ser detectado sobre a superfície dos Estados Unidos: o mundo do impulso pessoal virtualmente sem restrições" (p. 175). Ver Zelinsky, "Selfward Bound? Personal Preference Patterns and the Changing Map of American Society," *Economic Geography*, Vol. 50 (1974), pp. 144-179.
- 98 Zelinsky, op.cit., nota 48, p. 53.
- 99 Zelinsky, op.cit., nota 48, p. 59.
- 100 Zelinsky, op.cit., nota 48, p. 59.
- 101 Zelinsky, op.cit., nota 48, pp. 5, 53, 63.
- 102 C.O. Sauer, "The Personality of Mexico", in J. Leighly, org., *Land and Life: A Selection From the Writings of Carl Sauer* (Berkeley: University of California Press, 1963), pp 104-177; referência na p. 117. A noção de tipo de personalidade modal é também defendida por Andrew Clark que escreve: "As coisas

- que se pode dizer sobre a identidade cultural ou o caráter nacional de um país foram discutidas por muitos estudiosos, e de forma brilhante, para os Estados Unidos, por Wilbur Zelinsky em "The Cultural Geography of the United States"; A. Clark, em "The Whole is Greater than the Sum of its Parts: A Humanistic Element in Human Geography", em D. R. Deskins, G. Kish, J. D. Nystuen, G. Olsson, orgs., *Geographic Humanism, Analysis and Social Action, Proceedings of Symposia Celebrating a Half Century of Geography at Michigan* (Ann Arbor: Michigan Geographical Publications, No 17, 1977), pp 3-26; referência na página 25.
- 103 A. R. Lindesmith e A. L. Strauss, "A Critique of Culture-Personality Writing", in M. Fried, org., *Readings in Cultural Anthropology* (New York: Crowell, 1959), pp 528-545; referência na pág. 531.
- 104 A. F. C. Wallace, "Individual Differences and Cultural Uniformities", *American Sociological Review*, Vol. 17 (1952), pp. 747-750; referência nas págs. 748-749.
- 105 Geertz, op. cit., nota 72, p. 62.
- 106 Geertz, op. cit., nota 72, pp. 62-63.
- 107 Dennis Wrong, *Max Weber* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1970), p. 154.
- 108 John Agnew, comunicação pessoal. Para a distinção entre instrumentalismo e realismo, ver R. Keat e J. Urry, *Social Theory as Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975); and M. Hesse, op.cit.; nota 81.
- 109 P. L. Wagner, *Nicoya: A Cultural Geography* (Berkeley: University of California Publications in Geography), Vol. 12 (1958), pp 195-250, e M. W. Mikesell, *Northern Morocco: A Cultural Geography* (Berkeley: University of California Publications in Geography), Vol. 14 (1961).
- 110 Aschmann, op. cit., nota 96, p. 70.
- 111 Zelinsky, op. cit., nota 48, pp. 7, 40.
- 112 J. W. Bennett, "Interdisciplinary Research and the Concept of Culture", in M. Freilich, org. *The Meaning of Culture* (Lexington, Mass.: Xerox College Publishing, 1972), pp 226-38; referência na p.229; D. Mandelbaum, "Cultural Anthropology", in D. L. Sills, ed., *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 1 (New York: Macmillan, 1968), pp 313-19; referência na p.316.
- 113 Wallace, op. cit., nota 104, p. 747.
- 114 Bennett, op.cit., nota 112, p. 229.
- 115 Bennett, op.cit., nota 112, p. 229.
- 116 Wagner, op. cit., nota 91, p. 11.
- 117 Wagner, op. cit., nota 91, p. 14.
- 118 M. Wax, "The Anthropology of Boas", em M. Freilich, org. *The Meaning of Culture* (Lexington, Mass.: Xerox College Publishing, 1972), pp. 22-31; referência na pág. 28.
- 119 Boas, op. cit. nota 77.
- 120 Voget, op. cit. nota 22, p. 351.
- 121 Voget, op. cit. nota 76, pp. 32, 38-39.
- 122 Wax, op. cit. nota 118, p. 32.
- 123 Voget, op. cit., nota 22, p. 354.
- 124 Sauer, op. cit., nota 54, p. 359.
- 125 Sauer, op. cit., nota 54, p. 359.
- 126 Wagner e Mikesell, op. cit., nota 5, p. 2; C. O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals* (Berkeley: University of California Press, 1952); Zelinsky, op. cit., nota 49, p. 75; e P. L. Wagner, *Environment and Peoples* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1972), p. 5.
- 127 Zelinsky, op. cit., nota 48, p. 70.
- 128 Zelinsky, op. cit., nota 48, p. 72.
- 129 Zelinsky, op. cit., nota 48, pp. 42, 44, 89.
- 130 Zelinsky, op. cit., nota 48, pp. 103, 68.
- 131 R. M. Newcomb, "Carl O. Sauer, Teacher," *Historical Geography Newsletter*, Vol. 6 (1976), pp. 21-30; referência na pág. 25.
- 132 D. H. Wrong. "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," *American Sociological Review*, Vol. 26 (1961), pp. 183-93. A crítica de Wrong estava direcionada ao modelo de homem usado por Talcott Parsons, mas também se aplica a Kroeber, pois como os próprios Parsons e Kroeber indicam em artigo que escreveram em parceria, o modelo de homem de ambos é idêntico; op. cit., nota 20. Bidney faz as mesmas acusações com referência a Kroeber. Ver Bidney, op. cit., nota 79, "Cultural Fallacies," p. 35.
- 133 Bidney, op. cit.; nota 79, "Cultural Fallacies", p. 31; e Freilich, op. cit., nota 90.
- 134 R. Wagner, *The Invention of Culture* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1975), p. 28.
- 135 J. Ellul, "Problems of Sociological Method", *Social Research*, Vol. 43 (1976), pp. 6-24; referência na pág. 9.
- 136 Voget, op. cit., nota 22, p. 356.
- 137 Keesing, op. cit., nota 73, p. 91.
- 138 Wallace, op. cit., nota 104, p. 748; e Voget, op. cit., nota 18, p. 546, 799.

- 139 Voget, op. cit., nota 18, p. 561; Voget, op. cit., nota 22, p. 357; C. Erasmus, *Man Takes Control: Cultural Development and American Aid* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1961), p. 309; e S. Diamond, "What History is", em R. A. Manners, ed., *Process and Pattern in Culture* (Chicago: Aldine, 1964), pp. 29-46; referência na pág. 33.
- 140 Voget, op. cit., nota 22, p. 356-57; Voget, op. cit., nota 18, p. 562, 800, 802-04; Geertz, op. cit., nota 72, p. 57, 63; Keesing, op. cit., nota 73, p. 91; Opler, op. cit., nota 73, p. 524-25; e F. Barth, "On the Study of Culture Change", *American Anthropologist*, Vol. 69 (1967), p. 661-69; referência nas págs. 661-63.
- 141 Weber, advertindo contra os perigos da reificação, insistia que não se pode esquecer que coletividades são "somente os resultantes e modos de organização de atos específicos de homens individuais." Entretanto, ele acrescenta que a reificação é importante do ponto de vista subjetivo dos agentes individuais, pois ela tem um importante papel "causal" no comportamento social. Ver A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 150-51; e Berger and Pullberg, op. cit., nota 2.
- 142 Esta é uma visão realista de reificação. Ver "Reification and Realism", em Keat e Urry, op. cit., nota 108, p. 176-95.
- 143 M. Samuels, "The Biography of Landscape", em D. W. Meinig, ed., *The Interpretation of Ordinary Landscapes* (New York: Oxford University Press, 1979).
- 144 C. Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," em *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 3-30; referência na pág. 14.

ABSTRACT:

THE SUPERORGANIC MODE OF EXPLANATION IN CULTURAL GEOGRAPHY REIFIES THE NOTION OF CULTURE ASSIGNING IT ONTOLOGICAL STATUS AND CAUSATIVE POWER. THIS THEORY OF CULTURE WAS OUTLINED BY ANTHROPOLOGISTS ALFRED KROEBER AND ROBERT LOWIE DURING THE FIRST QUARTER OF THE TWENTIETH CENTURY, LATER ELABORATED BY LESLIE WHITE, AND PASSED ON TO CARL SAUER AND A NUMBER OF HIS STUDENTS AT BERKELEY. IN THIS THEORY CULTURE IS VIEWED AS AN ENTITY ABOVE MAN, NOT REDUCIBLE TO THE ACTION OF INDIVIDUALS, MYSTERIOUSLY RESPONDING TO LAWS OF ITS OWN. EXPLANATION, IT IS CLAIMED MUST BE PHRASED IN TERMS OF CULTURAL LEVEL NOT IN TERMS OF INDIVIDUALS. AFTER DEMONSTRATING THAT A NUMBER OF INFLUENTIAL CULTURAL GEOGRAPHERS SUPPORT THIS THEORY THE CENTRAL ASSUMPTIONS OF THE THEORY ARE SUBJECTED TO A CRITICAL ANALYSIS. THESE ASSUMPTIONS INCLUDE THE SEPARATION OF THE INDIVIDUAL FROM CULTURE, THE REIFICATION OF CULTURE, THE ASSUMPTION OF INTERNAL HOMOGENEITY WITHIN A CULTURE, THE CHARACTERIZATION OF CULTURE AS A CONFIGURATION OF MODAL PERSONALITY TYPES AND IDEALIZED VALUES, AND THE IMPLICIT OF PAVLOVIAN CONDITIONING THEORY.

KEYWORD: SPACE, CULTURAL GEOGRAPHY, SUPERORGANIC E CULTURE